## 学术专论

# 清宫萨满祭祀的仪式与神话研究*

张亚辉

[摘要] 本文通过对清宫萨满祭祀仪式与满族“天宫大战”神话的关联分析，论述了“满洲中心观”的神话学依据，并进一步考察乾隆年间清王朝自身对清宫萨满祭祀与中国上古以来的仪式体系之关系的解释，以说明使得“满洲中心观”得以成立的宫廷化进程，同时也将自身纳入到了华夏文明的历史与结构当中。

[关键词] 清宫萨满 仪式研究 神话学
[中图分类号] K249 [文献标识码] A [文章编号] 1002－8587（2011）－04－0035－14

**Qing Shaman Rituals and Myths of Sacrifice**

This paper discusses the idea of “Manchu-centeredness” on the basis of its mythological background. By analyzing the sacrificial rituals of shaman which were held in the Forbidden City in the Qianlong period, this paper explores the relevance of these rituals to the Manchu´s myth of “Wars in Heaven.” Furthermore, this paper examines how the Qing rulers established the ideology of “Manchu-centeredness” by interpreting the relation between the shamanistic sacrificial rituals and the Chinese traditional ritual system. The aulic tendency in this process enabled the Qing rulers to involve themselves into the history and structure of Chinese civilization.

作为中国最后一个帝制朝代，满人建立的清王朝究竟在多大程度上可以从民族学的角度上予以理解，是一个迄今为止没有得到充分思考的问题。美国的新清史研究一反从前史学界的汉化思路，提出了满族中心观的研究路径，而清宫萨满祭祀仪式就被新清史学者看作是最重要的论据之一[①]。关于这一从清初就存在的复杂的仪式传统，历来史学界和萨满教研究领域也多有论述，但从人类学的角度出发的专门的仪式研究尚未出现。本文希望在对这一仪式进行人类学分析的基础上，对清王朝与满族民族性之间的关系提出自己的看法。

## 资料来源与前人研究

关于清宫萨满祭祀，学者的研究大多都是基于乾隆十二年间颁布的《钦定满洲祭神祭天典礼》[②]，这个《典礼》有一部半汉文译稿，一个是阿桂、于敏中在乾隆四十二年翻译的译稿，乾隆四十五年收入了《四库全书》，还有一个是道光八年觉罗普年重新编译的《满洲跳神还愿典例》，这个版本中去掉了清宫堂子祭祀的内容，而只保留了坤宁宫的祭祀仪式[③]。关于清宫萨满祭祀，除了《典礼》之外，《国朝宫史》、《大清通礼》、《礼部则例》、《大清会典》和《大清会典事例》[④]当中都保存了大量的材料。但这些材料有一个共同

[收稿日期] 2010－05－26
[作者简介] 张亚辉（1976—），男，中央民族大学民族学与社会学学院讲师；北京 100081

的特点，关于具体的仪式细节的描述，乾隆之前的材料当中几乎没有，而乾隆之后的材料则全部都是依赖《典礼》书写的。我们几乎没有直接的证据和材料来分析乾隆之前的仪式细节。甚至清代地方志和笔记，比如《奉天通志》、《吉林通志》[⑤]，以及《啸亭杂录》、《天咫偶闻》[⑥]中对仪式的描述也都是宫廷礼仪影响之下的结果。至于秋浦整理的大量早期笔记中的仪式描述则大多过于简略。民族学的调查材料也面临同样的问题，民国以来的民族学家、人类学家，包括日本的一些学者的研究，都只能参照《典礼》来研究满族的仪式过程。我并不因此认为存在一个所谓"纯粹"的满族萨满教仪式的模式或仪式程序，而是说，《典礼》将清初民间的萨满教进行了相对比较彻底的宫廷化改造，在《典礼》刊行于世之后，研究者几乎无法再看到"民间"的仪式了。所以，为了理解清宫萨满祭祀，莫不如直接去研究《典礼》和《典礼》之前后的文本记录。自然，我也不会放弃对经过辨析的民族志材料的参照。

现在能够看到的最早的一篇关于清宫萨满祭祀的研究是孟森 1935 年写的《清代堂子所祀邓将军考》[⑦]，他核心的观点是，堂子就是一个坟墓，其主神纽欢台吉和武督本贝子俱是人鬼而非天神，而上神殿所祭祀的尚锡之神则是痘神——明代边将邓佐。这一说法已经被后来很多的满学研究和史学研究所否定了。另一个关注过此事的史学家是郑天挺，他在《满洲入关前后几种礼俗之变迁》中介绍和分析了清皇室堂子祭祀的历史与仪式[⑧]。杜家骥也曾写了一篇《从清代的宫中祭祀和堂子祭祀看萨满教》，这篇文章比较全面的介绍了清宫萨满祭祀的组织和实行的历史，并认为清宫萨满祭祀的神谱和意识都表明其已经汉化了[⑨]。近年来，随着对中国北部的萨满教研究的复兴，很多满学学者都曾经论述过清宫萨满祭祀。这方面的研究比较多，我只举出三位我认为比较重要的学者，一位是白洪希，她从民族学对近代满族萨满仪式以及满学的角度出发，结合满族的宗教史，追溯了民间仪式被逐渐宫廷化的过程，认为宫廷萨满祭祀是团结满人的手段[⑩]。一位是富育光，他的整体研究都是为了不断阐明萨满教作为中国北方民族的精神世界的独特价值，对宫廷祭祀则注重对源流的考证[⑪]。最后一位是刘厚生，他对汉文的《典礼》进行了仔细的考证，并与《典例》相对勘，他还编写了《清代宫廷萨满祭祀》一书，收录了包括《典礼》和《典例》在内的几个非常关键的文本。唯一一本关于清宫萨满祭祀的学术专著是姜相顺写的《神秘的清宫萨满祭祀》[⑫]，是个非常详细的史料汇编集，不过观点上可观之处就很少了。

在民族学研究方面，我要提到的是史禄国的研究，他在《通古斯人的心智情结》一书中对满族以及满洲地区的通古斯人的仪式与信仰和心理情结进行了周到细致的田野调查和比较研究[⑬]，他并没有直接研究清皇室的仪式，但经常将皇室的《典礼》与他的研究对象进行比较，所提出的种种观点对于理解清皇室的萨满教仪式是特别有启发意义的。

## 坤宁宫和堂子祭祀仪式的历史变迁

清宫萨满祭祀一共有三个场所，坤宁宫、堂子和祭马神室。坤宁宫原本是明代皇后的寝宫，清代入关之后，在顺治十三年将其改造成了一个萨满祭神的场所。坤宁宫面阔九间，其中东面三间是历代皇帝大婚时的婚房，西暖阁就是萨满祭祀的场所，屋内南、西、北三面建炕，西墙上有神板，屋里面有省猪的俎案和煮肉大锅。堂子兴建于顺治元年，当年顺治迁都北京，走到丰润的时候，就下令在紫禁城外东南长安左门外玉河桥东建一个祭神的堂子，堂子是一个长方形的院子，院子北面面南建有飨殿，飨殿前甬道通向一个八角形的拜天圆殿，也叫亭式殿。院子的东南角上有一个南向的小院子，小院里面有一个和亭式殿几乎一样但要稍小一点的上神殿，也叫做尚锡神亭。祭马神室在紫禁城神武门内，这里也是清宫萨满诸人联系吟唱和舞蹈的地方。祭马神原来并没有专门的地方，而是在堂子里面举行的，后来才在紫禁城神武门内选了一个地方作为为马神祭的场所。

关于堂子的祭祀的清代文献保留比较多，从《满文老档》中就已经开始出现皇太极祭

祀堂子，并对相关礼仪进行规范的记录了[14]。到了乾隆年间，堂子中的绝大多数仪式都已经发生了变迁，但祭祀种类却都是崇德元年的时候皇太极规定的。具体包括元旦祭、圜殿与上神殿月祭、春秋立杆大祭、四月初八浴佛祭、马神祭、出征与凯旋祭等等。而坤宁宫的仪式包括，元旦行礼、春秋大祭及翌日祭天、月祭及翌日祭天、背灯祭、报祭、常祭、四季献鲜、四季敬神、求福祭等。坤宁宫的仪式确立多是在顺治初年，其中月祭和元旦行礼不知道具体确立的年代了，大祭及翌日祭天，再次日求福则是满族相当普遍的模式。惟马祭神材料相当少，这个仪式的具体意义看似清晰，其实也很含混。

对如此繁杂的祭祀仪式进行全面的人类学研究并非不可能，但要理解清宫萨满祭祀的基本模式，却并不需要这么做。一方面这些仪式并非全部都是相关联的，也不是都很重要，比如，浴佛祭就明显与其他仪式之间关系不大，而四季献鲜和四季敬神都是比较独立的仪式，堂子和坤宁宫的元旦祭祀、坤宁宫的常祭都只不过是单独举行春秋大祭仪式的一部分而已。这样清理下来，为了能够分析这一系列的仪式，我们只要集中关注堂子与坤宁宫在每年季春、季秋两次举行的大祭以及元旦时的祭祀就够了。事实上，即使在清代乾隆之后不久的笔记中也能够看到，在觉罗家大多也只是举行春秋祭祀，而在满族民间，几乎材料都是关于春秋祭祀和治疗的。比如震钧的《天咫偶闻》、吴振棫的《养吉斋丛录》、姚元之的《竹叶亭杂记》以及麟庆的《鸿雪因缘图记》[15]，大山彦一的《萨满教与满族家族制度》[16]以及《满族社会历史调查》中的案例，都表明了在春秋大祭的时候的一个基本程序模式：祭神——祭天——求福。关于这些宫廷仪式的细节，只有在《典礼》和《嘉庆会典》当中能够找到，后者还是转引前者的，因此，关于大部分仪式细节实际上已经没有《典礼》之外的来源了。

清宫萨满祭祀所供奉的神，包括有像有位的和只有名的，非常之多。在祝词中提到的包括，堂子拜天圆殿祝词中的纽欢台吉、武督本贝子、上神殿的尚锡之神，坤宁宫的朝祭神佛、观音菩萨、关帝，夕祭神为穆哩罕神、画像神和蒙古神，而祝词中则包括了阿珲年锡之神、年锡之神、安春阿雅喇、穆哩穆哩哈、纳丹岱珲、纳尔珲轩初、恩都哩僧固、拜满章京、纳丹威瑚哩、恩都蒙鄂乐、喀屯诺延等等。根据史禄国的意见，满族各穆昆甚至各家的神谱都是不同的，比如朝祭神中，就有不含佛而包括了土地的，有的家中朝祭神除了上述三位之外，还包括很多满族民间的神，但从没有见到只有满族民间神而没有关帝等汉人神位的朝祭神谱。夕祭神的变化就更多了。因此，对这些神谱进行分析要十分小心。

## 坤宁宫大祭

每年三月初一和九月初一，堂子立杆大祭之后，朝祭神位从飨殿请回坤宁宫之后，坤宁宫的春秋大祭也便开始了。在这之前的40天时间里面，坤宁宫要准备一系列的祭祀用品，包括清酒、敬神索绳、纸钱、饽饽等。神位回到坤宁宫后，按照每日朝祭的次序，将佛亭安置在西墙神幔前的最南端，向北依次悬挂菩萨像和关帝像。由司俎官进猪两口，置于坤宁宫门外右侧，头向北。神位前供桌上供奉一应酒食，司祝萨满献酒并歌鄂罗罗九次，复擎神刀叩拜，并歌鄂罗罗九次。如果皇帝皇后亲自参加祭祀，则在上述环节之后，随司祝萨满向神位行礼。之后，佛亭与菩萨像被收起，将关帝像移到神幔正中，由司俎官将坤宁宫门口的两口猪之一抬进坤宁宫，头向西顺置于神像前。司祝萨满先向西南方跪献酒一次，然后将两盏酒合于一盏内，司俎官执猪耳，司祝萨满将酒注于猪耳内。如果猪抖动并大声嚎叫，即为好兆头，是为领牲。之后，司俎人员将猪顺放在灶前的包锡大案上，头向西。再将另外一口猪抬进来，操作俱如前。坤宁宫祭祀用猪是买来的，要求是全身无杂毛色的纯黑公猪，民间称其为“正儿”，或者“黑爷”。

两猪被省牲（即宰杀）时，有司俎妇人用银里木槽盆接猪血，并横放在神像前专门用于供奉猪血的红桌上。猪气息之后，去皮按节解开煮于大锅内，惟有头蹄尾不去皮，只燎毛后煮于大锅内。内脏在外间收拾干净之后，将神位前猪血灌于肠内，连同其他内脏一并煮于

锅内。将猪皮置于锡里皮槽内，蹄甲与胆不煮，直接盛于红漆碟内，置于神前供桌的北首上。猪肉煮熟之后，细切胙肉一碗，连同筷子一双，置于供桌正中。另将两猪重新拼凑至两个银里木槽盆内，拼凑时，“前后腿分设四角，胸膛向前，尾桩向后，肋列两旁，和凑毕，置猪首于上……供于神位前长高桌”[17]，此后，司祝近前献酒六次，如果皇帝皇后亲至，亦随司祝行礼。之后即撤下祭肉，帝后受胙，然后请王公大臣进坤宁宫吃肉。如果皇帝皇后不亲至，则令值班大臣和内侍吃肉。朝祭肉例不出门，惟皮、油送膳房，胆、骨、蹄甲则寻洁净处烧掉，余灰投之于河。

朝祭时的祝辞除神灵称谓之外，与堂子立杆祭祀时完全相同。

夕祭时，先悬神幔于北墙前的黑漆架上，将系有七个铃的桦木杆悬于黑漆架西侧。请穆哩罕神自西依次奉架上，画像神居中，蒙古神居左，俱南向。一应供品摆好之后，进猪两口，放于常放之处，司祝萨满系闪缎裙束腰铃执手鼓，在神位前踉跄起舞，舞毕，去闪缎裙、腰铃与手鼓。随后，如皇帝皇后亲至，则随司祝萨满于神位前正中行礼，如皇帝皇后不来，则司祝行礼。然后，进猪一口于神位前，头向北。司祝跪于炕沿下，斜向东北献酒一次，然后领牲如朝祭仪式，之后，省牲、供血、解牲、煮肉都与朝祭仪式相同。不同之处是，胆和蹄甲都在灶内烧掉。肉熟之后，切细胙肉五碗供于神位前供桌上。重新在银里木槽中拼凑熟猪肉亦如朝祭。夕祭结束之后，接着是背灯祭，将香碟内撤出，掩蔽灶门，以背灯青绸遮蔽窗户，众人退出，只留击鼓太监和司祝萨满。萨满摇铃而歌四次。背灯祭结束后，将祭肉全部送交膳房。

夕祭与背灯祭四次祝辞也只是在神灵称谓上有变化，其余均与堂子祭天一致。

以上为坤宁宫春秋大祭第一天的仪式过程的大致情况，坤宁宫每日常祭之仪式即是由以上朝祭、夕祭和背灯祭三个部分组成的。

第二天，坤宁宫要举行祭天还愿。坤宁宫门前有一常设的楠木高杆，祭天仪式开始之前，先将楠木高杆请下，杆尾向西拄于地上，杆尖向西斜靠。杆东北方向西设包锡大案一张，西向，杆北侧设红漆高案一张，其西北侧方设红铜锅一口，灶门向东。司俎太监进猪一口，首向南置于红漆高案的东北侧。皇帝进入坤宁宫院门，向神杆跪，皇后跪于皇帝西侧。皇帝、皇后行礼时，司俎满洲要洒米三次。然后，所有司俎人员都要回避。如果皇帝不来行礼，要捧皇帝御衣叩头代祭。此后，司俎人员将猪首向西置于包锡大案上，省牲——这里是没有领牲的环节的。猪血仍旧盛以银里木槽盆，供奉在红漆高案上。猪气息之后，去皮，先将颈骨连精肉取下，连同其他一部分肉煮于铜锅内，其余部分则解开后拼凑于银里木槽盆中，猪首向前，将猪皮蒙在拼凑好的猪身上，顺放在包锡大案上，南向置于神杆东北侧。猪内脏修整之后也放在木槽盆里，并将盛血木槽横放在猪的前方。铜锅里面的肉熟之后，细切精肉丝两碗，稗米饭两碗，供于高案上。同时将猪颈骨供于高案西侧。皇帝再次行礼，然后，司俎满洲将猪颈骨穿于神杆之端，精肉、所洒之米和胆都放在神杆上端的斗里，立起神杆，这斗里面的碎肉是奉献给乌鸦的。皇帝、皇后受胙，将生肉移入坤宁宫室内，灌血肠，俱于大锅内煮熟，大肉同样不许出门，通常会令大臣侍卫等入内食肉。

祭天还愿时的祝辞为:

> 安哲，上天监临我觉罗，某年生小子，蠲精诚以荐芗兮，执豕孔硕，献于昊苍兮。一以尝兮，二以将兮。俾我某年生小子，年其增而岁其长兮，根其固而身其康兮，绥以安吉兮，惠以嘉祥兮[18]。

根据这个祝辞，似乎这个还愿仪式是敬天的，但根据史禄国的民族学调查资料来看，这个仪式很明确是祭祀男性天神阿布卡（凯）恩都力的[19]。

第三天是求福仪式，此前数天，事先到无事故的九个满洲人家中索取棉线和布片，捻成两条索绳，同时，司俎满洲还要准备好一棵高九尺、径围三寸的完整柳树。祭祀之时，将柳树立于坤宁宫外廊正中的石座上，在坤宁宫室内，朝祭神位陈放一如大祭第一日的朝祭时之情况。室内陈设不同处在于，在西炕南首设红漆求福高桌一张，桌上供醴酒九盏，煮鲤鱼两大碗及其他一应谷米类饭食。求福祭的关键物

品是一支神箭，神箭置于西炕下所设酒樽之北，其上系有一缕练麻，还要将从九家索取来的棉线捻成的索绳暂时悬挂于神箭之上。另将黄绿色棉线捻成的长索绳（即子孙绳）系以各色绸片，一端固定在西山墙上的铁环上，另一端穿窗而出，系在廊下的柳树上。这些都预备好之后，皇帝和皇后便来到了坤宁宫。接下来，按照朝祭仪式，萨满进行祝祷。随后，司香妇人将求福高桌抬到门外，放在柳树前，萨满左手擎神刀，右手执神箭，来至桌前。皇帝和皇后在坤宁宫门槛内跪，皇帝免冠，跪于中间，皇后跪于皇帝东侧。萨满在桌子右侧，向柳树摇神箭，将箭上的练麻捽在柳树上，祝祷之后，将箭上的练麻交给皇帝，皇帝三捋而怀之，太监给神箭换上新的练麻，重复一次，再换麻，第三次的练麻交给皇后。然后，帝后叩头一次，起身坐于坤宁宫西炕上，并将桌上供的酒向柳枝泼洒，将桌上供的饽饽夹在柳树上各处。之后，司香妇人将求福高桌抬进屋内，放在原处。萨满在朝祭神位前摇动神箭，仍照廊下仪式，两次将练麻交与皇帝，第三次交给皇后。此后，萨满取下神箭上的两条索绳，将神箭放回原处。两条索绳分别挂在皇帝和皇后的脖子上。皇帝皇后受胙，鱼肉和夹在柳树上的饽饽由众人分食，不得出门。在晚上仍旧要举行夕祭和背灯祭，都如常仪。背灯祭之后，收子孙绳于西墙上口袋中，柳树送于堂子，待除夕时烧化。三天之后，皇帝和皇后摘下脖子上的索绳，由皇后送到坤宁宫，与子孙绳收在一起。

## 对坤宁宫祭祀的神话学分析

上文只是非常简略地介绍了清宫萨满祭祀的几个核心环节，其他如元旦祭祀、献鲜祭、祭马神等仪式都没有涉及，即使是已经提到的仪式，很多细节也已经被略去了。这些在宫廷文本中记载下来的仪式，早在记录之初就已经很难理解了[20]，后来的满学学者虽然补充了一些语言学上的细节，但究竟该如何理解这一系列复杂的萨满教仪式，如今仍旧有很多不甚了了之处。

在上述几个仪式环节中，除求福祭之外，黑猪的献祭无疑是其中最关键的仪式元素。黑猪在满族民间被看作是“煞神”，每到除夕之前，黑猪都会被关在猪舍里面，避免其出来乱跑给整个社区带来厄运。这是一个关键的提示，但尚不足以构成解释的基础，其特别的献祭方式又是从何而来呢？著名的满族萨满傅英仁曾经讲过一个与清宫宰牲方式有关的创世故事，恶神耶鲁里在与阿布凯恩都力的前身阿布凯巴图比武的第二个回合当中提出：

“咱们用刀把自己大卸八块，你敢比吗?”阿布凯巴图说 “行，别说八块，80 块也行，不过还有一样，还要自己卸，自己往石罐子里装，不用别人。”耶鲁里说 “那怎么能装呢？没有脑袋也看不见。”阿布凯巴图说 “你最后剩下一只胳膊时，这只胳膊拿着最后一件，然后自己装进去。另外，你愿意摆就摆上，不摆上乱扔也行。”耶鲁里说 “那不行，怎么卸的就得怎么摆好。”阿布凯巴图说：“行，就按你说的办，咱原来是什么样就摆什么样，完整地摆好，不许少一件。”耶鲁里说 “那当然”。

两人商量完后，耶鲁里说 “你先卸，我看着，你卸多少件我就卸多少件”。阿布凯巴图说 “行”。这时，耶鲁里把四魔王叫到跟前说 “来，咱俩看着。”阿布凯巴图把佛托妈妈叫来 “你也在旁边监视着，看我们俩是不是都真的卸下来了。”

石罐子摆好后，开始动手了。先是阿布凯巴图从上到下一件一件地卸了 16 件摆上了，盖上罐子后，佛托妈妈对耶鲁里说 “该你的了。”

耶鲁里一看阿布凯巴图卸了 16 件，他也不能少啊。他就磨磨蹭蹭地在那里从脑袋开始往下卸，卸来卸去，卸到第 9 件时，他就受不了了，疼痛难忍。他咬牙把左手卸下来，想要右手把左手放到石罐子里，右手也回不去了。耶鲁里的脑袋说话了，他对四魔王说 “你把我右手摆好。”佛托妈妈说 “那不行，你得自己摆。”耶鲁里说 “原谅我一次，我的右手真的回不去了。” “回不去用嘴叼。” “我用嘴

叼也不行呀。” “那也不要紧，我可以帮你。”说着，佛托妈妈把耶鲁里的脑袋拿出来，对着他的右胳膊说 “你咬着。”没办法，耶鲁里用嘴咬着右胳膊叼到石罐子里盖上了。

一个时辰后，两个人自我组装完毕从石罐子里出来了。耶路里由于右手是用嘴叼进去的，小拇指被咬掉一个。[21]

这段神话比较完整地表明，宰牲之后的重新拼装有着神话学的依据，就像伊利亚德在分析献祭时指出的，“所有的牺牲礼都是重行原初的牺牲礼，而且与之合一”[22]。在清宫的仪式当中，并没有出现神话中关于右手的细节，但在黑龙江省宁安市伊兰岗村满族关姓家的祭祀仪式当中，调查者确实发现，在夕祭仪式当中，重新摆好的猪是将一只猪蹄放在猪嘴中含着的[23]。也就是说，宰杀黑猪献祭是对原初创始时的宇宙大战的重复。

根据富育光先生口述的满族“天宫大战神话”，最早从天地之水中形成的是天神阿布凯赫赫，阿布凯赫赫下身裂生出地神巴那姆赫赫，上身裂生出布星女神卧勒多赫赫。阿布凯赫赫用自己身上的肉做了一个生有九个头的敖钦女神，又用卧勒多赫赫的肉给敖钦女神做了八个手臂。由于敖钦女神总是打扰嗜睡的巴那姆赫赫休息，巴那姆赫赫用两个大山打她，结果，一个山变成了敖钦女神的力大无穷的利角，而另一个山则成了她的男性生殖器。这样，敖钦女神就变成了一个雌雄同体的恶神耶鲁里。也就是说，耶鲁里原本就是原初三女神的一部分，所不同之处在于，原初三女神的生殖方式是无性的裂生，而耶鲁里已经变成了两性生殖了，虽然两性都集中在她（他）一个人身上[24]。从此，原初三女神与耶鲁里之间的宇宙大战就开始了，这个战阵不止是对宇宙秩序的建立，同时也是对天地万物的存在论表达。在几次交锋当中，耶鲁里都占了上风，伤痕累累的阿布凯赫赫都是凭借吃掉石中之火恢复元气的。比如在六腓凌中，阿布凯赫赫被耶鲁里骗到了北天雪海里，“阿布卡赫赫饿得没有办法，又无法脱身，在雪山底下只好啃着巨石充饥。阿布卡赫赫把山岩里的巨石都吞进了腹里，阿布卡赫赫顿觉周身发热”[25]，在八腓凌里，“突姆神告诉赫赫要多据石火，吃石补身，便天天派侍女，白腹号鸟、白脖厚嘴号鸟，飞往东海采衔九纹石”[26]。而乌鸦原本就是阿布凯赫赫的侍女古尔苔，奉命去取太阳火的时候，误食耶鲁里吐出的乌穗草，被毒死之后，化成了黑色的乌鸦[27]。在一次战斗中，耶鲁里被打败，“神火燔烧耶鲁里的魔骨”，魔骨从天上掉到地上，变成了玛呼山，“在萨满诸姓的神物中，神裙、神帽、神鞭、神碗，都有用玛呼山的玛呼石磨制神奇的器物。萨满并用此石板、石盅、石柱、石针，占卜医病，成为萨满重要的灵验的神物”[28]也就是说，萨满的法力也要依赖耶鲁里的力量。

在最后的决战之前，阿布凯赫赫身受重伤，她那由九座石山九座柳林、九座溪桥九座兽骨编成的战裙被扯了下来，阿布凯赫赫昏倒在太阳河边，是九彩神鸟用自己的羽毛重新为她编制了战裙，并让每一个兽禽献出一招神技，巴那姆赫赫又从自己身上献出一块魂骨，阿布凯赫赫才真正成为无敌战神。她打败了耶鲁里之后，又派神鹰哺育了一个女婴，使她成为世上第一个大萨满。神鹰用耶鲁里的自生自育的神功中教会萨满传播男女之道，世界才真正进入到了两性生育的阶段。而阿布凯赫赫也演变成了男神阿布凯恩都力[29]。

整个天宫大战神话所讲述的神圣历史可以区分成三个部分：一是裂生方式的天神的诞生，产生了原初三女神和恶神耶鲁里，傅英仁说 “这种裂生的神，它是从老三星本身的智慧加上灵气混合而产生的神。它生来就带有神性，不用刻意去修炼。这种裂生的神永远不死，除非是老三星使用一种神术把它分解了才能死，而且即使分解后，到一定的时间它还会重新合成，是一种很奇怪的神仙繁殖方式。重新合成的神叫再生神”[30]，这里提到的老三星是神话中阿布凯赫赫的师父，是大水星、大火星和大光星的三位一体，神话中的创世之神[31]。傅英仁的说法自然在一定程度上受到了道教思想的影响，但关于裂生的看法无疑是来自满族自身的神话的；二是宇宙大战，是由裂生的原初三女神对雌雄同体的耶鲁里之间的战争，这也是万物诞生的过程；三是宇宙大战之后的宇宙新秩序的确定，最高天神从女神阿布

(凯)赫赫转变成了男性神阿布凯恩都力，世界进入了两性生殖的阶段。正是在这个阶段里，神话第一次正面描述了爱情与嫉妒，产生了第一次神婚：女神其其旦嫁给了雷神西斯林，但风神西斯林盗走了其其旦，并欲与之生子，撒播大地，以使人类得以延续，而其其旦为了使大地适于子孙生存，便盗走了阿布凯恩都力心头之火，降临凡间，自己也被这火烧成了一只狰狞的怪兽，并变成了盗火女神拖亚拉哈。

堂子的所有祭祀都不包含献祭，而坤宁宫大祭第一日所祭者均与天神无关，求福祭是祭祀佛历佛托妈妈（即上述神话中提到的佛托妈妈，主生育的柳树神），上述神话最主要的就是与坤宁宫大祭第二天的祭天还愿有关。震钧在《天咫偶闻》中曾经提到，还愿之时，在宰牲之后，要用猪血衅神杆的杆尖[32]，这表明，立在院子里的神杆并非萨满借以登天的通天柱，而是一个神灵的身体的象征，这个神灵就是阿布凯恩都力。杀死煞神黑猪，即是对天宫大战的重演，而重新拼凑的黑猪和用猪血衅杆尖则又使得阿布凯恩都力和耶鲁里获得重生，耶鲁里的生殖力和阿布凯恩都力所代表的秩序同时获得了更新。黑猪的重新拼合也符合神话中对于裂生之神可以“重新合成”，并成为再生神的描述。仪式当中似乎并没有体现出从阿布凯赫赫到阿布凯恩都力的转变，实际上，如果从神话叙事和仪式展演之间的对应关系来看，神杆更有可能代表的是阿布凯赫赫。在史禄国的调查中曾经提到，在祭天还愿时，用于猪最初的猪颈骨和精肉的锅必须要由五块十到十五公斤重的石头来支撑[33]，用来敬献给天神的肉就是在石中之火上煮熟的，而这正是阿布凯赫赫得以战胜耶鲁里的关键所在。考虑到具备两性生殖能力的人类所生存的宇宙的秩序实际上是由阿布凯恩都力掌管的，献祭仪式所展示的杀死神灵的神圣历史其实也包含了阿布凯赫赫最终逊位给（或转变成）阿布凯恩都力的转变，也就是说，在还愿仪式之后，神杆就转变成了阿布凯恩都力的象征，宇宙秩序也因此而确定。

确定了还愿仪式当中的献祭的意义之后，可以看到，祭天还愿的仪式对应的是神话结构的第二阶段天宫大战，而第三天的求福仪式便不难理解了，这个仪式对应的是神话的第三个阶段——两性生殖。在天宫大战神话中，柳树的角色并不重要，但在傅英仁讲述的神话中，柳树就变得很重要了。在这个神话当中，老三星的大徒弟阿布凯赫赫奉师命在大洪水之后巡视大地，她先后找到了刺猬神僧格恩都力、柳树神佛历佛托妈妈、榆树神海兰妈妈等多个经历洪水而幸存的生物，并收他们为徒。佛托妈妈的树叶上保存了很多经过洪水幸存下来的灵魂，并用自己的两个乳房给这些灵魂喂食。后来，阿布凯赫赫要造人的时候，就“从动物群中选出能够站立行走的聪明的那一种，请佛托妈妈装上人的灵魂，便形成了现在的人类”[34]。因此，柳树神佛托妈妈便是人类灵魂的唯一来源，求福祭的仪式便是要从佛托妈妈身上取得婴儿的灵魂，并将其放入皇帝和皇后的身上。有趣的是，在仪式当中，除了直接用练麻将灵魂送给帝后之外，佛托妈妈还会通过子孙绳与朝祭神相连，帝后还要再经过朝祭神取得灵魂。这又是为什么呢?

## 神灵的来路

根据史禄国的研究，满族家中的神灵可以分成祖先神灵（ancestrors-spirits）、保护神灵（spirits-protectors）和天神三类。祖先神灵并不一定真的是氏族或家族的祖先，也包括妻子和母亲的氏族的祖先，比如在清宫的夕祭神中就出现了蒙古神，而且祖先神灵也可能转变成保护神灵。保护神灵的来源很复杂，其中，佛教在其中的角色很关键[35]。坤宁宫的朝祭神位佛、菩萨和关帝都是保护神灵，而不是祖先神灵。另外，史禄国认为，对满族人来说，“每个神灵都有他自己的来路，这条路连接着神灵和他要到达的人……这些路可以根据他们的方向和方位来分类，比如说，上路、中路、下路，这一分类对应着世界的三重体系；也可以按照一天中的不同时间来分类：白天的路和晚上的路，晚上的路也被叫作黑路。还可以按照朝向来分类，比如南方的、西方的、北方的和东方的路以及西北的、东北的、东南的和西南的路。……三条路——上路、中路和下路——

与世界的三分法相对应，但并不意味着格外的好或者坏——它们只是不同而已”[36]。这些路有时还可以通过一些长条形的东西来象征，比如丝带、绳索、皮鞭等。神灵被认为是沿着这些通路行走的，通古斯人就往往会把神灵降临的路线在仪式当中用神杆和绳索表现出来。当然，人的身体也是一种路。

各种神灵的路还可以区分成血路和非血路，要走血路的神灵降临，就必须得进行献祭，以便神灵沿着牺牲之血来到他自己的神位。尤其是一些危险的、可能带来疾病和灾难的神，不但喜欢血，而且要在黑暗中降临[37]。而与佛教有关的神灵有专门的“佛路”，是不需要血的。在仪式当中，当要请出走夜路的神灵的时候，白天的路的神灵的神位就要被收起来，而要请那些需要血祭的神灵的时候，不喜欢血的神灵的神像也要被收起来[38]。

根据史禄国的看法，坤宁宫大祭第一天的朝祭、夕祭时的献祭虽然也包含了贡献礼物和食物的含义，但核心的意涵实际上是神灵的路。佛和菩萨是走佛路的，佛路似乎并没有固定的方向性，而且不需要血。在向关帝献祭之前，佛和菩萨的神位都被收起来了，而且司祝萨满要向西南方献酒，也就是说，关帝是从西南方来的，要走血路的神灵。或许是因为关帝是外来神灵的缘故，在朝祭时，并没有出现司祝萨满请神的舞蹈。在夕祭的时候，宰牲之前，司祝萨满要跳萨满舞蹈请神，并在宰牲前向东北方献酒，也就意味着夕祭神灵都是从东北方来的走血路的神灵。而省牲的含义原本就是要看所祭祀的神灵是否已经被请到了牺牲之血当中，当牺牲被宰杀之后，首先要做的就是将盛血的银里木槽盆供在神像下方，温热的血的蒸汽就将神灵送上了各自的神位。背灯祭是一个很独特的仪式，这个仪式的祝辞当中提到的很多神灵并没有神位，大山彦一对吉林省吉林市的调查资料显示，背灯祭中神灵之路就是司祝萨满的身体，“在这黑暗中‘降神’，据说能够看见神的是只有贵萨满一人。在黑暗中神灵附体，接受神谕”[39]。在神灵已经到达之后，还要将大卸八块的猪煮熟之后重新拼合起来，尤其与祭天还愿时不同的是，朝祭和夕祭最后拼合的时候，血肠是要放在槽盆里面的，而在还愿时，当生猪肉被拼合起来的时候，血还在银里木槽盆当中，根本就没有灌成血肠。个中差异的原因在于，通过血路降神的神灵只能通过血路送走，重新拼合的熟猪肉一定要配上相应生熟程度的血，才能够构成神灵离开的道路。而在祭天还愿的时候，黑猪献祭与史禄国关于路的理论没有关系，而是对宇宙大战的重演，所以，甚至连领牲的过程都是不存在的。由于不存在请神的问题，整个祭天还愿的仪式亦没有司祝萨满参加，如果皇帝不来，要由一个司祝萨满举御衣行礼。因此，虽然坤宁宫大祭一共三次宰牲五口猪，但前两次四口猪与最后一次的意义是不同的，需要用不同的逻辑来分析和解释。

## 堂子之谜

由于在崇德元年的时候，皇太极就规定，除了皇室之外，其他人都不可再设堂子祭祀，因此，后来的民族志调查当中就已经没有这部分的内容了，之前的宫廷文献亦没有交代这一仪式的民间形式，而少数几篇关于清代早期的笔记资料中也没有涉及。《满文老档》记载：“前以国小，未谙典礼，祭堂子神位，并不斋戒，不限次数，率行往祭。今蒙天眷，帝业克成，故仿古大典，始行祭天。……嗣后，每月固山贝子以上各家，各出一人，斋戒一日，于次早初一日，遣彼谒堂子神位前，供献饼酒，悬挂纸钱。春秋举杆致祭时，固山贝子、固山福晋以上者往祭，祭前亦须斋戒。除此外其妄率行祭祀之举，永行禁止”[40]。从这段文字可以看出，整个清朝所有的满人当中就只剩下北京和盛京的清宫两个堂子了。关于堂子祭祀的来源和意涵就变得难以索解。在崇德元年之前，虽然努尔哈赤和皇太极在元旦时都会到堂子祭祀，但其他的礼仪规定并不严格，祭祀堂子也没有固定的时间节律，亦没有斋戒的要求。而且民间也多有祭祀者。但崇德称帝之后，皇太极希望能够严肃堂子祭祀，将其塑造成带有国家色彩的贵族祭祀仪式。当然，这并不是说堂子祭天就是满人最高的祭天典礼，在崇德元年，皇太极就已经在沈阳德盛门外的天坛举行祭天仪式了[41]。

那么，堂子祭祀在满人民间和宫廷究竟处于何种地位呢？后来的学者对堂子的来源做了各种研究和设想，比如，富育光认为，“堂子”是从满语“Dangse”（档涩）演变而来，“档涩”汉译应为档子、档案，“往昔凡满族各姓家族支持者总穆昆处专设有‘恩都力包’（神堂）或‘档涩包’（档子堂），做为恭放阖族谱牒及本氏族众神祇神位、神谕、神器、祖神影像之所”[42]，这一看法借助了民族志和语言学的支持，但无法解释为何当皇太极要称帝的时候就要禁止民间保留堂子，而且他所提到的堂子的功能很明显与清宫堂子并不相符。白洪希也接受了“恩都力包”的说法，但他认为，“清代宫廷的萨满祭祀又有坤宁宫祭与堂子祭之分，坤宁宫祭为皇帝、皇后在宫内举行的家祭，而堂子祭乃是较隆重和神圣的国家盛典和全族的祀神典礼”[43]。罗友枝认为，“堂子祭礼是征服者精英集团的国家级祭礼”，“在堂子里的祭天仪式也可视为爱新觉罗氏的祭祀仪式。皇帝、皇子和皇族王公贵族的神杆就体现了这方面的意义”[44]，而“坤宁宫每日所行祭礼以及在坤宁宫庭院里举行的计划中的祭礼都是与普通旗人的家庭祭礼相关联的皇室家庭祭礼”[45]。刘厚生认为，堂子祭祀对应的是“觉罗”，也就是努尔哈赤的祖父六兄弟的后代，而大内祭祀则对应的是爱新觉罗家族，也就是努尔哈赤的父亲的后代。白洪希、刘厚生与罗友枝的解释固然有道理，但究竟是不完整的，因为这样的看法无法解释堂子和坤宁宫祭祀仪式上的差别，尤其是在献祭上的差别[46]。

关于参加这个祭祀仪式的人，不同时期有很明确的转变。从皇太极开始，直到顺治年间，似乎是汉人、蒙古亲王贝勒都是可以参加的，但到了康熙十二年规定，汉人不再可以参加堂子祭祀了。而且这个规定并没有说是针对年度周期的，也就是说，出征凯旋的堂子祭祀，汉人也不参加了。到了乾隆年间，则进一步规定，蒙古人也不可以参加堂子祭祀了，成书于乾隆五十二年的《皇朝文献通考》中就规定，外藩蒙古王公台吉不随行了[47]。置于官员，一直有规定是一品大员是可以随行的，但所限为满人，并不包括汉人。这样看起来，堂子祭祀的变迁史说明，堂子并非是专属于由蒙满构成的征服者集团的祭祀空间，反而是一个满族皇室在不断将其纯粹化，甚至“民族化”的宗教场所。

在春秋两季月的朔日之前，要先准备松木神杆。“堂子立杆大祭所用之松木神杆，前期一月派副管领一员，带领领催三人、披甲二十人前往直隶延庆州，会同地方官于洁净山内砍取松树一株，长二丈围径五寸，树梢留枝叶九节，余俱削去，制为神杆，用黄布袱包裹赍至堂子内，暂于近南墙所设之红漆木架中间，斜倚安置，立杆大祭前期一日立杆于亭式殿前中间石上”[48]。堂子里面共有神杆座 73 个，全部位于拜天圆殿之南，皇帝的神杆位于中央，最靠近拜天圆殿之处，身后是两个 $6\times6$ 的神杆群，分别属于各皇子和王公贝勒等人。

正式祭祀之前，还要准备黄棉线长绳三条，以及飨殿内的一应供献之物若干[49]。祭祀之日一早，执事太监将坤宁宫内朝祭神位由坤宁宫请至堂子飨殿内，“供佛亭于西首之座，次于神幔上悬菩萨像，又次悬关帝神像”[50]，然后将准备好的三条索绳“一端合而为一系于北山墙中间所钉环上，一端由飨殿隔扇顶横窗中孔内穿出，牵至甬路所立系索绳红漆二木架中间，分穿于神杆顶之三孔内，将黄绿白三色高丽纸所镂钱二十七张合为九张，挂于神杆顶三孔所系三条索绳之上，又合而为一由亭式殿之南北隔扇顶之横窗孔中穿出，系于神杆。将黄高丽布神幡悬于神杆之上，其亭式殿内高案下所立杉木柱上挂黄绿白三色高丽纸所镂钱二十七张。”[51]

祭祀礼仪的核心环节包括了两个部分，第一阶段，司祝萨满分别在飨殿和拜天圆殿献酒九次，之后进入第二个阶段“一司祝预备于亭式殿内，一司祝进飨殿正中立，司香举授神刀，司祝接授神刀前进，司俎官赞鸣拍板，即奏三弦、琵琶、鸣拍板、拊掌，司祝一叩头兴，司俎官赞歌鄂罗罗，侍卫等歌鄂罗罗，司祝擎神刀祷祝三次，诵神歌一次，擎神刀祷祝时，侍卫等歌鄂罗罗如是，诵神歌三次，祷祝九次毕，仍奏三弦、琵琶、鸣拍板、拊掌。司祝进亭式殿内，一叩头兴，诵神歌，擎神刀祷

祝，以及侍卫等歌鄂罗罗俱如祭飨殿仪，祷祝毕复进飨殿内，一叩头兴，又祷祝三次，司俎官赞歌鄂罗罗，侍卫等歌鄂罗罗一次，祷祝毕授神刀于司香。司俎官赞，停拍板，其三弦、琵琶、拍板皆止，兴，退，司祝复跪祝，叩头，兴，合掌致敬退。其亭式殿内预备之司祝亦跪祝叩头，兴，合掌致敬，退。司香阖佛亭门，撤菩萨像、关帝神像恭贮于木筒内，仍用衣黄缎衣司俎满洲等恭请安奉舆内，镫仗排列前导，请入宫中”[52]。皇帝在整个仪式当中无疑据有祭主之位，但其仪式职责其实相当少，只在司祝萨满行礼的时候随着到飨殿和拜天圆殿内行礼，然后受胙，还宫。

仪式中提到的佛像、菩萨和关公是坤宁宫朝祭之神，每年春秋立杆大祭和四月初八浴佛祭的时候都要请到堂子飨神殿中来。上述仪式过程与每年四月初八的浴佛祭非常相像，尤其是献酒和捧神刀的两个步骤几乎是完全一致的[53]。两个仪式都强调，在最后时刻，站在飨殿和亭式殿（即拜天圆殿）中的两个司祝萨满要同时叩头，以使得整个仪式结束。这表明，在此一时刻之前，飨殿中的朝祭神位与拜天圆殿中的神位是相互联接的，而这个联接就是靠司祝萨满捧神刀祷祝的环节实现的。

在堂子立杆大祭的时候，有一个神灵是不参加的，那就是位于堂子东南角上的尚锡神亭中的尚锡神。阿桂和于敏中在奏折中说，这个尚锡神是田苗之神，有学者因此认为尚锡神就是满族经常在春耕之时于田间祭祀的农神乌忻恩都力[54]，虽然这乌忻恩都力亦是阿布凯恩都力的一个化身，但从祭祀仪式所举行的空间和仪式细节来看，这种说法并不可靠。乾隆曾经描述过祭祀田苗神的过程：田苗正长生蟊，或遇旱，前往田间悬挂纸条如旒，以细木夹之，蒸糕与饭，捧至田间以祭，这与史禄国对乌忻恩都力祭祀仪式的描述是相辅的[55]。实际上，“尚锡”也就是“上帝”，是满人受汉人影响之后，对最高天神阿布凯恩都力的另外一种表达，不过是由于语言学的原因，满语将“上帝”的读音更容易发成“尚锡”[56]。尚锡神亭虽也处于堂子之内，但对尚锡神的祭祀却相对独立。每月初一对尚锡神的祭祀是由满洲管领完成的，不需萨满。而且，所有如元旦祭祀、浴佛、立杆大祭和马神祭等祭祀仪式，尚锡神都不参与其中。

在祭祀亭式殿的祝词当中提到“上天之子，纽欢台吉、武笃本贝子：某年生小子某年生小子，今敬祝者，贯九以盈，具八以呈，九期届满，立杆礼行，爰系索绳，爰备粢盛，以祭于神灵。丰于首而仔于肩，卫于后而护于前，畀以嘉祥兮。齿其儿而发其黄兮，年其增而岁其长兮，根其固而身其康兮。神兮贶我，神兮佑我，永我年而寿我兮”。也就是说，亭式殿中其实供奉的是纽欢台吉和武督本贝子，富育光认为，纽欢台吉是天或苍天神[57]，武督本贝子则是最远的始祖之意。在立杆大祭中，飨殿中有三位神灵，供有饽饽九盘，酒三盏，而在亭式殿中则供有饽饽一盘，酒一盏；在每月初一日的祭祀中，亭式殿中供奉时食一盘，酒一盏，而尚锡神亭中亦是时食一盘，酒一盏；在马神祭当中，亭式殿内供打糕一盘，酒一盏。从供献食物和酒的数量来看，亭式殿中似乎并不是供奉着两个神灵，而是只有一个神灵。而且这个神灵是没有任何具体的神位的。尚锡神亭的建筑规格比亭式殿略小，内部陈设则基本一致，尤其是神位的安排几乎一模一样，而其中供奉的已经是上帝了，亭式殿的主神地位至少不会比尚锡神低，因此，这个神灵只有一种可能，就是阿布凯恩都力，或者是这一天神的某一化身。

满族立杆祭祀的时候，都是面南而祭的，而在堂子立杆大祭时，在神杆之下并没有任何供献之物，从方位上来看，唯一可能的贡献神杆的场所就是亭式殿。在崇德年间，尚锡神亭称作“神位”，而亭式殿称作“堂子”[58]，而在顺治时，尚锡神亭称作“祭神八角亭”，而亭式殿则称作“八角亭”。因此，我们有理由相信，尚锡神亭是在汉人的影响之下产生的阿布凯恩都力的神位，而亭式殿则是祭祀南面的神杆的场所。

在满族民间，元旦祭祀并不重要，宫廷的元旦行礼是汉人时间观念影响下的产物。不论满人是否借鉴了汉人的观念，在这段时间里面，他们也会将火神 DJUN FUCHIXI 的画像烧掉，并在除夕的时候换上新的[59]，也就是说，在这段时间里面，人间的一些神灵是要被送回

天上去的。元旦时，送到堂子的朝夕祭神位分别放在飨殿的西侧和东侧，并不占据神位，也不会从神舆中请出来，除了朝夕各换一次香之外，也没有任何供品。而在浴佛祭和春秋大祭的时候，只有朝祭神位会被请到堂子的飨殿。朝祭神位被认为是来自天上的，他们生活在天上一个永远是绿色的美好世界[60]。而堂子周围就种满了常绿的松树。在三位朝祭神灵当中，关帝是最特殊的一位，他在坤宁宫是需要血牲才能请到的神灵，但在堂子里面，血牲根本就不需要了。浴佛祭原本是一个与关帝并没有什么关系的仪式，但由于在浴佛的时候，自大内以下到民间，“不报祭、不还愿、不宰牲、不理刑名”[61]，关帝留在坤宁宫也无法请下来，也就不能享用供献，因此也一并被请到了飨殿。这样比较下来，笔者以为，可以确信堂子其实就是天上的神灵所生活的那个常绿的世界，是天上世界的象征。

但这个天上世界并非没有结构的，从空间的开放程度来看，拜天圆殿南面的神杆座是完全开放的空间，同时，在春秋大祭立杆的时候，这个空间的纵向延伸也是最明显的。亭式殿和尚锡神亭都是八角亭式建筑，整体上亦是向上延伸的，亭子各面开窗，属于半开放式。至于飨殿，则完全是殿式建筑，空间封闭性最高，而且整个空间是横向展开的。沿着堂子的南北中轴线，越向南端至皇帝立杆之处，神圣性越高，却离地上国越远，越向北端，神圣性会随之下降，而与地上国的关系就越亲密，直至堂子围墙的入口，就回到了地上国。事实上，堂子的空间中存在一个十分微妙的张力，即只有神杆才是神圣性的唯一源头，但堂子作为一个神圣空间却是由亭式殿来定义的，因为，亭式殿是一个固定的建筑，而不同的祭主却要各自带自己的神杆来。亭式殿本身获得某种程度的独立仪式地位，即是对这一空间张力的解决方式。

尽管立杆处是一个完全开放的空间，但这个空间并非中心对称的，而是面向北方的，亭式殿亦是一个中心对称的建筑，但南北轴线无疑更重要，其中的神位在南侧面对神杆，而门开在北侧，正对着面向南侧的飨殿，在亭式殿和飨殿中间的空间即是祭祀人员活动的空间。由于在立杆祭祀时，要面南而祭，在这个空间秩序中可以看出，安放在飨殿中的朝祭神位与祭主行礼时的方位是相同的。春秋两祭月的立杆与满族的季节观念有关，在满族神话《天宫大战》中，一年被分成有雪的和没有雪的两个部分[62]，春秋之立杆大祭正对应着这样的季节转换。实际上，春秋两个季节亦不是完全对等的，满人民间更加重视的秋季祭祀。这样，就可以确定堂子立杆大祭仪式的意义了：在这新旧年份交替的时刻，原本居住于天上常绿之处的坤宁宫中的朝祭神灵的神位要回到天上，阿布凯恩都力将赋予这些神位以新的灵验性。而且在仪式当中，这些朝祭神灵也将与阿布凯恩都力相联接，实现神圣性的更新。在傅英仁所讲述的宇宙大战神话的最后，“那些在人间养伤的神，有愿意回天的回到了天上，不愿意回天的成了地上国的神，像河神、海神、湖神、山神、土地神、治病神等等。阿布凯恩都力把在地上养好伤的神都做了安排”[63]，而那些回到天上的神，都是天神类的神灵，也就是各种恩都力。朝祭神位就是其中三个能够被请下来到地上国的恩都力。而那些夕祭神灵则是不需要再次回到天上的神灵了。

坤宁宫大祭的第二天和第三天分别对应着天宫大战神话的第二个和第三个阶段。而堂子与坤宁宫的区别却不再是依据于神圣历史的结构，而是对应着神话里面的空间格局，即天上国与地上国的空间区分。

## 结论：满族中心观与仪式的宫廷化

皇太极在称帝之初就禁止满洲民间祭祀堂子，使得觉罗家族垄断了与天上国沟通的权力，尽管不同阶段中，汉人、蒙古贵族以及觉罗家族之外的满人都曾经被允许在仪式期间进入堂子，但这些人从来都没有成为祭主，也从来都没有获得任何形式的祭祀权，他们无非是陪着皇帝去祭祀而已。在陪同祭祀堂子的时候，这些人既没有资格进入飨殿和亭式殿，也不参与行礼，而且如果皇帝不去，而是遣官代为祭祀的时候，这些王公大臣也是不会去的。清宫堂子一直是只属于觉罗家族的天上国，坤宁宫则更加严格地是爱新觉罗家的祭祀场所。

罗友枝非常强调蒙古贵族与满洲文武大臣陪同皇帝祭祀一事的重要性，认为这表明堂子祭祀是一个征服者精英集团国家级的祭祀，但应该看到，首先，蒙古贵族以及汉人武官能够参加的只有堂子的元旦祭祀，至于最为重要的春秋立杆祭祀，觉罗家族之外的人都不能参与; 其次，汉人官员也是直到康熙十二年才退出这个陪同队伍的，而据郑天挺考证，同一年，蒙古人也不再参加这个仪式了[64]。满人与蒙古人的亲密关系是自不待言的，但这并不能说明清宫萨满祭祀在制度上是一个征服者精英集团的国家级祭祀。至于出征凯旋时要诣堂子，郑天挺认为，这是与皇帝亲征有关的礼仪[65]，事实上，虽然未必每次出征诣堂子都与亲征有关，但史见每次诣堂子之后的出征都是由觉罗家族的贵族统帅的，出征诣堂子并非针对清王朝所有的军事行动。

杜家骥则强调，清宫的萨满祭祀已经呈现出明显的汉化迹象，比如佛、菩萨和关帝被列在坤宁宫朝祭神谱上，并且遵从了佛和菩萨不茹荤的禁忌，在朝祭献牲时将佛和菩萨的神位收起。萨满跳神这样的带有迷狂色彩的仪式因素的使用也受到了相当程度的限制。但是，前文已经指出，关于佛和菩萨的来源，未必一定与汉人有关。道光年间的桐城人姚元之曾经在《竹叶亭杂记》中记载"相传太祖在关外时，请神象于明，明与之土地神，识者知明为自献土地之兆。故神职虽卑，受而祀之。再请，又与观音、俯魔画像"[66]，但这只能看作是当时的汉人知识分子的心态，而不能看作是事实。关于佛和菩萨不茹荤一事，满人亦有自己从神之来路的角度给予的新的解释。另外，在满人当中，亦不是任何仪式都需要萨满跳神的，清宫对萨满跳神的运用与满人民间仪式并没有太大的差别。自然，上文也提到了"尚锡之神"是在汉人的影响下产生的神灵，关帝也确是汉人的神灵，但清宫萨满祭祀除了从汉人这里有所借鉴之外，还从北方通古斯民族借鉴甚多，受蒙古人的影响也很大。所以，汉化是确有其事的，却不能说明清宫的萨满教是一种汉化的信仰与仪式体系。以此来论断清朝的汉化倾向也就过于冒险了。

清宫萨满祭祀仪式是满人民间萨满仪式宫廷化的结果。皇太极整顿堂子祭祀的直接动因是他在天聪九年得到了蒙古黄金家族的哈斯宝玉印之后，正式宣布称帝。他自身从一个小国之主变成了一个继承蒙古帝系的皇帝，这样，他就需要重新思考觉罗家族及其神灵体系在他所统治的范围内的位置，尤其是与天的关系。皇太极的整顿持续了很多年，其中既涉及了上文提到的斋戒、仪式举行的时间、参与的人员及仪式细节的规定，同时也包括了对仪式中所用之物的规范化。比如，崇德六年就曾经发布谕旨"每年春秋，立杆致祭于堂子，用松树一株（谨按：向例留树梢枝叶十有三层，今留枝叶九层，余皆芟去枝叶，制成杆长二丈），楠木幡头，黄绢幡一首，五色绫各九尺（剪为缕），三色朝鲜贡纸八十张（制为钱），黄棉线三斤八两，及染纸用紫花、槐子、白矾，均交各该处办进"[67]。在这个阶段，皇太极一方面希望改变觉罗家族的祭祀仪式的随意性，使得清宫萨满祭祀成为一个有典章可据的规范化仪式体系，另一方面则要提高参加堂子祭祀的人的品秩，将堂子祭主限定在入八分公以上的觉罗贵族的范围内。顺治入关之后，清皇室在蒙古黄金家族的帝系之外，又占有了中华帝系。事实上，笔者认为，清王朝的一个至为重要的历史意义就是同时占有了蒙元时代以后的中华和蒙古两个皇帝体系，并逐渐将其整合为一个以中华帝系为核心的皇帝体系。占有了中华帝系之后，清王朝开始修订各种官修礼书，清宫萨满祭祀仪式的规范化也进一步加强，这一工作一直持续到乾隆十二年修《钦定满洲祭神祭天典礼》。在这个过程中，一方面对仪式的细节做了更加细密严格的规定，另一方面清王室又重新回到民间，对萨满祭祀中所涉及之神灵的身份，祷词的写法进行考订，使得整个萨满祭祀仪式在宫廷化进程中免于彻底与民间脱离关系。此外，入关之后，非觉罗家族的人被逐步挡在了堂子之外。

不过在笔者看来，最重要的宫廷化进程并非上面列举的礼仪的规范化，而是解释体系的变化。在宫廷化的过程中，一个关键的环节是将满洲神话中的至高天神阿布凯恩都力的名字掩盖掉，带之以"天"，阿布凯恩都力的名字从来没有出现在官修礼书当中，祭天还愿这一

明确与阿布凯恩都力有关的仪式也被含混地表述成“祭天”，天神阿布凯恩都力的人格性消失了。满洲祭祀天神因此就与蒙古的长生天祭祀和华夏的祭天混同在了一起。这样，满族神话与仪式之间的关联性被割断了，《钦定满洲祭神祭天典礼》对仪式有着详尽的描述，却对神话与信仰体系只字不提，这里面固然有因年代久远而不可考证的因素，但也明显存在着有意的回避。至于坤宁宫中所保留的满人独有的神灵，被解释成了有功于一方之神，处于“天”的普遍性之下，加入了中国各个地方无数神灵的大合唱，虽明确构成了对民族性的强调，却不会造成满人信仰体系与华夏帝系之间的冲突。

华夏帝系的基础是一整套的礼乐文明，是以仪式为核心的，而不是宗教的观念形态[68]，这一套礼乐文明有着自身的意义，却并不必然与汉人有关[69]，宫廷化与汉化也就不能等而视之。清王朝显然对这一点是心领神会的，因此，满人独有的观念形态被有意地掩盖和忽略了，反而是仪式的宏大、庄严与规范性被极度强调，以符合皇帝应有的威仪。至于仪式上明显与当时华夏帝系奠基于《开元礼》的体系相左之处，则被表述成了上古之风的遗存。《钦定满洲源流考》载：史称东方仁谨道义所存，朴厚之源上追隆古。我朝肇基东土，旧德敦庞，超轶前代，即如祀神之礼，无异于豳人之执豕酌匏，三代遗风，由兹可睹。而参稽史乘，其仪文习尚亦往往同符，如《左转》称肃慎之矢，可以见俗本善射之原 《后汉书》称三韩以石压头，可以见卧具之讹 《松漠纪闻》称金燕饮为软脂蜜糕，可以见俗尚饼饵之始[70]。这一策略使得满洲礼仪成为与儒家礼仪同一源头，但可能保留更多古风的另一种礼仪体系，而它们共同的源头才被认为是华夏帝系的礼乐文明的根源。同时《钦定满洲源流考》还建构了一个一直可以从满洲追溯到周之肃慎的民族源流：凡在古为肃慎，在汉为三韩，在魏晋为挹娄，在元魏为勿吉，在隋唐为靺鞨新罗渤海百济诸国，在金初为完颜部，及明代所设建州诸卫[71]。这一北方民族体的绵延不断不但确保了从上古以来的礼仪延续性是可信的，而且使得满洲作为华夏文明虽边缘却内在的组成部分，与中华帝系之间的关系史一直追溯到周，其入主中原也就成了这一关系史的结果，而不单纯是依靠武力突入关内的征服者。

通过对清宫萨满祭祀仪式与满族“天宫大战”神话的关联分析，本文证明了清皇室确实保存并倡导了一种以满族的民族性为基础的宇宙哲学，笔者并不反对清代确实存在一种“满族中心观”，但这并不能够说明，清是一个类似于元的征服者朝代——新清史的进路实际上无法关照到元与清的本质差别。自然，对清的理解，“汉化”之论不足为凭，但从清宫萨满祭祀来看，宫廷化——尤其是解释体系的宫廷化——进程却表明，“满族中心观”是通过将自身纳入华夏文明自上古以来的源流中来确认自身的。

---

＊本文为中央民族大学“211”工程三期重点学科建设项目之子项目“清宫萨满祭祀研究”课题成果之一。

①㊹㊺54参见，罗友枝《清代宫廷社会史》（周卫平译），北京：中国人民大学出版社，2009，第283-299页，第293-294页，第295页，第293页。

②③④见刘厚生编著《清代宫廷萨满祭祀研究》，长春：吉林文史出版社，1992，第41-214页，第371-397页，第242-280页。后文所引《钦定满洲祭神祭天典礼》（以下简称《典礼》）均来自本书，不再另外注明。

⑤57见富育光《萨满教与神话》，沈阳：辽宁大学出版社，第137-139页，第135页。

⑥见中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组编《中国古代原始宗教资料摘编》（内部资料），1978。

⑦孟森《清代堂子所祀邓将军考》，载北京大学《国学季刊》，第5卷1号。

⑧64 65郑天挺《清史探微》，北京：北京大学出版社，1999，第39-42页，第41页，第40-41页。

⑨杜家骥《从清代的宫中祭祀和堂子祭祀看萨满教》，载《满族研究》，1990年第1期。

⑩㊸白洪希《清宫堂子祭探赜》，载《满族研究》，1995年第3期。

⑪㊷富育光《清宫堂子祭祀辨考》，载《社会科学战线》，1988年第4期。

⑫姜相顺 《神秘的清宫萨满祭祀》，沈阳：辽宁人民出版社，1995。

⑬ Shirokogoroff，S. M. *Psychomental Complex of the Tungus*. London：Kegan Paul，Trench，Trubner & CO.，LTD，1935.

⑭ 《满文老档》，中国第一历史档案馆、中国社会科学院历史研究所译注，北京：中华书局，1990。

⑮见中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组编 《中国古代原始宗教资料摘编》。

⑯㊴大山彦一：“萨满教与满族家族制度”，载辻雄二色音编译 《北方民族与萨满文化》，北京：中央民族大学出版社，1995，第103-130页，第114页。

⑰ 《典礼·坤宁宫大祭仪注》。

⑱ 《典礼·大祭翌日祭天赞辞》。

⑲㉟㊱㊲㊳㊺㊻㊾㊿Shirokogoroff，S. M. *Psychomental Complex of the Tungus*. pp. 226-227，pp. 157-158，p. 149，p. 144，p. 220，p. 132，p. 123，p. 158，p. 130.

⑳ 《典礼·上谕》。

㉑傅英仁 “神魔大战”，载富育光讲述，荆文礼整理 《天宫大战·西林安班玛发》，长春：吉林人民出版社，2009，第123页。

㉒伊利亚德 《宇宙与历史》，杨儒宾译，台北：联经出版事业公司，2000，第28页。

㉓蒋蕾、荆宏 《宁安市满族关姓家族萨满祭祀调查》，载《满族研究》，2006年第1期。

㉔在傅英仁讲述的神话当中，耶鲁里虽不是阿布凯赫赫裂生的产物，但也是备受阿布凯赫赫疼爱的师弟。

㉕㉖ 《天宫大战·西林安班玛发》，第45页，第57页。

㉗满族神话《乌布西奔妈妈》，转引自王宏刚、于晓飞 《大漠神韵——神秘的北方萨满神话》，成都：四川文艺出版社，2003，第169页。

㉘㉚㉛㉞63 《天宫大战·西林安班玛发》，第37-38页，第90页，第92页，第102页，第128页。

㉙在傅英仁讲述的神话里，阿布凯赫赫逊位，阿布凯巴图变成了下一代的男性天神阿布凯恩都力。

㉜转引自《中国古代原始宗教资料摘编》，第51页。

㉝ Shirokogoroff，S. M. *Psychomental Complex of the Tungus*. P227.

㊵ 《满文老档》下册，中国第一历史档案馆、中国社会科学院历史研究所译注，第1514页。

㊶ 《清太宗实录》，北京：中华书局，1985，第361页。

㊻罗友枝对堂子祭祀仪式的描述本身有错误，他误以为在堂子祭天是要宰牲的，根本没有看到堂子和坤宁宫祭祀在仪式上的重大差别。

㊼嵇璜撰 《皇朝文献通考》卷九十九，北京：商务印书馆，2005。

㊽㊿51 52 《典礼·堂子立杆大祭仪注》。

㊾“祭期预于飨殿中间，将镶红片金黄缎神幔用黄棉线绳穿系其上，悬挂东西山墙所钉之铁环，北炕中间西首设供佛亭之座，炕上设黄漆大低桌，二桌上供香碟三，炕沿下楠木低桌二桌上列蓝花大磁椀二，桌之两旁地上设红花小磁缸二，桌前铺黄花红毡一方。亭式殿内楠木高桌上供铜香炉，高桌前楠木低桌上列蓝花大磁椀二，桌之两旁地上设暗龙碧磁小缸二，飨殿内设黄纱矗镫二对。亭式殿内设黄纱矗镫二，对中道甬路皆设凉席，并设红纸矗镫三十有二”（《典礼·堂子立杆大祭仪注》）。

53 《典礼·浴佛仪注》。

58 《清世祖实录》，北京：中华书局，1985，第1251页。

61 《礼部则例·卷一百七·祠祭清吏司》（乾隆二十四年刊本），转引自刘厚生编 《清代宫廷萨满祭祀》，第246页。

62 《天宫大战·五腓凌》中说，阿布凯赫赫与耶鲁里大战之时，将雪星踏裂，天上地下各一半，雪神每年中有半年居住在天上，地上就为无雪季节，雪神住在地上的半年，则是寒冬季节。

66 《中国古代原始宗教资料摘编》，第63页。

67 《大清会典事例》（嘉庆版）卷八百九十二，转引自姜相顺 《清宫萨满祭祀及其历史演变》，载《清史研究》，1994年第1期。

68王铭铭 《仪式的研究与社会理论的“混合观”》，载《西北民族研究》，2010年第2期。

69钱穆 《中国文化史导论》，北京：商务印书馆，第41页。

70 《钦定满洲源流考·凡例》，台北：文海出版社，1967。

71 《钦定满洲源流考·则例》。